# أفق الزمخشري التأويلي اللغوي

## الصفات الإلهية (السمع، الرؤية، الادراك، الحياة) انموذجا

**البحث مستل من رسالة ماجستير**

**أ.د. رياض شنته جبر**
**رئيس جامعة ذي قار واستاذ الدراسات العليا**

**شامل عبد اللطيف**
**جامعة ذي قار/كلية التربية للعلوم الإنسانية**

**الملخص**

يسعى هذا البحث للإجابة على سؤال مهم، هو كيف فهم المفسر الزمخشري اللغة وأولها في الصفات الإلهية (السمع، الرؤية/النظر، الادراك، الحياة) ؟، ثم ان الإجابة عن هذا السؤال يستدعي الدور الذي تلعبه القبليات والاحكام السابقة–التي لا ينشا أي فهم للظواهر الا من خلالها –وأثرها على فهم اللغة، هكذا سؤالان في قالب واحد وشكل واحد تتم الإجابة عنهما من خلال هذا البحث.

وعليه سعينا الى تتبع هذه الصفات في تفسير الزمخشري (٥٣٨ هـ) (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل)، انتهينا بعد ذلك الى مجموعة من النتائج أظهرت لنا ان للغة دوراً فعالاً يقف حدا بين التأويل وعدمه، وبين الفهم وعدمه، وان للمعارف والقبليات الدور الأكبر.

**تمهيد**

كان من مساوئ النظرة القديمة الى اللغة، ومن عيوبها، اقتصار دورها ووظيفتها على تصور المعنى الذهني ونقله، وقد عرفت هذه النظرة في تاريخ الفكر اللغوي والنقدي–وكذلك الحال عند المفسرين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة–بثنائية اللفظ والمعنى، رائية بان اللغة وعاء وزخرفة وزينة للمعاني، وان الأهم في الالفاظ هو كيف تصور المعنى الذهني وتنزله الى الوجود.

وهكذا نظرات وأفكار نحن مدينون لها بالطبع في زمانها وفي وقتها، الا اننا لم نعد اليوم بحاجة الى فضلها هذا الذي قدمته لنا لوقت ليس بقليل، ولم تعد هي أيضا قادرة على سد وملء السؤال الذي يواجهنا في دراساتنا اللغوية والأدبية؛ –فضلا عن العلوم الأخرى–ولعل

ذلك يعود الى فشلها في الإجابة عن أسئلة مهمة ومشكلات أصبحت تلح علينا صباح مساء.

ومن بين هذه المشكلات، مشكلة فهم وتأويل بعض الالفاظ التي وصفت الله كـ( السمع، الادراك، النظر/الرؤية، الحياة ...الخ)،فنحن لو اخذنا بالنظرة التي ترى ان للغة وظيفة تواصلية، وانها مجرد أداة مادية لنقل الأفكار، وان المعاني- كما يخبرنا الجاحظ- مطروحة في الطريق، وانما الشأن في الغلاف الذي يلبسها[١]، والزينة التي تزخرفها. ان الالفاظ وعاء يمكن ان نملأها بما نريد من المعاني، ولا مزية لها في ذلك سوى التبع للمعنى، كما يقول الجرجاني ومن قبله العسكري [٢]، ولو اخذنا بهذه الفكرة لم يكن أمامنا طريق نسلكه سوى طريق الفهم الحرفي، وفهم اللغة بحروفها وحركاتها من اقوى المشكلات التي ينبغي ان تعالج وتدرس، لأنها تضع حدا مسبقا لأية محاولة نحو الابداع، ونحو التلقي، ونحو التأويل، وقبل كل ذلك نحو الفهم الذي كونه مفتاحا لكل ابداع وتأويل. لذلك نقول إنَّ الحد الفاصل بين التأويل وعدمه يتحدد وفق هذه النظرة، لان التأويل تماه مع اللغة وإطلاق حرية العقل، قبل كل شيء، وهذه الرؤية الى اللغة والألفاظ لا حرية معها للعقل، والتفكير التأويلي الذي يتجاوز بدوره اللفظ والمعنى، هنا تكون اللغة ليست وعاء للألفاظ، وانما لوجودنا وحركتنا نحو أي فهم، وهنا تكون ايضا ((الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل، ... فالفهم برمته تأويل، والتأويل برمته يحدث في لغة ما)) [٣]

وعندما نقول: ان الفهم هو تأويل، والتأويل لا يحدث الا في وسط لغوي، ذلك ان اللغة هي المسار الذي يحدد فهمنا لأي شيء، فملكنا للغة عالية ورفيعة معناه اننا نملك فهما عاليا ورفيعا، عن الحرفية والسطحية، وكذلك نملك تعبيرا عما نريد ان نعبر عنه بشكل أفضل وأحسن، بذلك لا تصبح هناك علاقة بين لفظ ومعنى، او لغة وعقل، ((اذ ليست الكلمة علامة يختارها المرء، ولاهي علامة يكونها ويعطيها لآخر؛ وهي ليست شيئا موجودا يمكن ان يلتقطها ويمنحها مثالية المعنى لكي يجعل من وجود اخر ظاهرا من خلالها. فهذا مغلوط)) [٤]

اذن ينبغي علينا منذ البداية ان لا ننظر الى اللغة كمنتوج ميت، فارغة من أي فاعلية روحية وفكرية، ليست سوى وعاء ناقل للأفكار، وزخرفة، ووسط للفهم، وهي أداة فقط، وشيء يملكه الانسان، ان لا ننظر اليها بكل ذلك، وننظر اليها بكيفية أكثر دقة، كفعل فكري وابداعي،

وفاعلية الروح الداخلية في العالم وفهم أي وجود لنا، فمن اللغة وبها نفهم الأشياء، ليس النصوص فحسب [٥].

ان النظرات الإبداعية الإيجادية والخلقية تجاوزت ذلك، وهي ترى في اللغة طريقة ورؤية لفهم العالم، ورؤية ما حولنا من أشياء فهي مأوى الوجود ومسكنه [٦] وإذا كانت اللغة كذلك ((فان لهذا المأوى حارسا، وهذا الحارس هو الانسان، الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يؤول أيضا، ومن هنا يمكن القول ان ((الانسان هو حارس الوجود ومؤوله)) [٧]

ومما هو موصول باللغة وبفهمها القبليات والاحكام السابقة [٨]، انها لا تنفك عن اللغة في الفهم والتأويل، فهي لصيقة بها ومشاركة لها، انها صاحبت الدور الأكبر في تحديد الأفق اللغوي، وزاوية النظر التي ينظر من خلالها المفسر، فكل مؤول ومفسر محكوم بأفقه الفكري والثقافي ومعارفه ومعتقداته في التأويل، وفي فهم الظواهر التي يواجهها. يسمى ذلك الأفق أي تلك النقطة التي نقف عندها لننظر لشيء ما، او مدى الرؤية التي تحكم المرء في فهمه، وبجمال عبارة غادامير (( ان المرء يفضل تفضيلا احادي الجانب ما هو قريب من مجال أفكاره الخاصة))[٩] ،وافقه، وهذا الأخير، هو الذي يحدد المعنى لعبارة من العبارات ،وفق المستوى الفكري والعقلي لصاحبه، وليس باستطاعة المرء ان يفهم من النص الا ما يرمي اليه فكره، ويمتد اليه عقله وبمقدار هذا يتحكم في النص ويحدد بيانه[١٠]،وكل ذلك معروف وليس بشيء جديد في تراثنا الفكري واللغوي، فلا يستطيع احدٌ ان يزعم–مثلا– ان للمعتزلة افقا لا يختلف عن غيرهم، وان افق البلاغيين هو نفسه افق اللغويين، وان رؤية الفلاسفة هي نفسها رؤية المتكلمين، وهكذا تختلف التأويلات وتتصارع، وتتهافت؛ لاختلاف الافاق، وتعدد الرؤى والافهام.

**افق الزمخشري التأويلي[١١]:**

تعود معالجات الزمخشري اللغوية للصفات الإلهية الى مصادر معرفية ثقافية ذاتية، ولعل أولها:– كما يبدو لنا– الاتجاه الفكري الذي ينتمي اليه افقه التأويلي، وثانيها: رؤيته الخاصة والذاتية لهذه الالفاظ التي وصفت الله ،فأما افقه التأويلي فهو ينتمي الى ذلك الاتجاه الفكري الذي انضم لمن سبقه بالقول ان اللغة اصطلاحية بين القوم وأبناء المجتمع، وليس توقيفية من قبل الله، أي ان للإنسان حرية في تأويلها وتحريرها، ولهذا القول اثره عند المعتزلة في تأويلهم للنص القران؛ فمثلا كلام الله عندهم كلام مخلوق يحكى عن خالقه لمخلوقه، بعكس

الاتجاه الاخر الذي يرى ان المحافظة على لغة النص كما نزلت وجاءت امر ضروري ولا بد منه، لان كلام الله ليس بمخلوق، ان تأويل اللغة عند هذا الأخير اذا تجاوز المشهور والاتفاق قد يؤدي بدوره الى ان يكون كلام الله ليس هذا الذي بين أعيننا[١٢]

اما الامر الثاني، فرؤيته الخاصة للصفات والتي ينبع منها تأويله اللغوي،- وهذه مهمة لفهم تأويله اللغوي-وخلاصة هذه الرؤية ان الزمخشري ليس كغيره من المفسرين، فاذا كان المفسرون يفهمون الصفات من الخارج، أي انهم يسقطون تصوراتهم اللغوية التي يمتلكونها على هذه الالفاظ، فان الزمخشري يفهم ويؤول هذه الالفاظ من الداخل، أي من دخل النص القرآني، وقد قيل قديما ان القران يفسر بعضه بعضا، أي إذا قمنا برد الآيات بعضها الى بعض تترجم نفسها بنفسها، فهذا القول القديم يجد له مكانا عند الزمخشري فهو يقوم برد هذه الألفاظ بعضها الى بعض ليجعلها تتجلى وتُظهر معناها بنفسها.

كلّ ذلك قدّم الزمخشري على معالجة مسالة مهمة، وثغرة كبيرة، هي ردم الهوة بين اللغة والمعنى، بين الالفاظ والتصورات الذهنية، مما أسهم ذلك في رفض الصفات، فهو يرى ان هذه التي تسمى صفاتٍ أو أوصافاً لله ليس بحقيقية، وانما تنقل لنا الاشكال التي يتجلى بها وجود الله، فالخطاب القرآني في اية يصف الله بالسمع، وفي أخرى يصفه بالرؤية، وثالثة بالتكلم وهكذا... الخ، لا على سبيل الحقيقة.

وقد ترجم لنا هذه الرؤية اللغوية، وهذا النوع من الفهم في صفات (السمع، الرؤية/النظر، الادراك، الحياة). جاء في تأويله لقوله {قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} (طه٤٦)، ان معنى قوله (إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى) يا موسى انا حاضر بينكم، وأرى ما يجري بينكما وبين فرعون ((من قول وفعل، فأفعل ما يوجبه حفظي ونصرتي لكما، فجائز أن يقدّر أقوالكم وأفعالكم، وجائز أن لا يقدّر شيء، وكأنه قيل: أنا حافظ لكما وناصر سامع مبصر. وإذا كان الحافظ والناصر كذلك، تمّ الحفظ وصحت النصرة، وذهبت المبالاة بالعدّو)) [١٣]، وهي حكاية عن معية الله لموسى عندما أمره بالذهاب الى فرعون، وقد كان موسى على خوف وقلق من هذا الذهاب، فخاطبه الله بذلك، هو وأخوه هارون، لذلك يقول الزمخشري ان صفة(السمع) في الآية تدل على معية الله لهما، وسواء قدّرت معنى او لم تقدّر لا يضر شيئاً.

وقال في قوله {قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاء وَالأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (الأنبياء٤)، ((فإن قلت: هلا قيل: يعلم السر لقوله {لاَهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّواْ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ هَلْ هَذَا إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ} (الأنبياء٣)؟ ((قلت: القول عام يشمل السرّ والجهر، فكان في العلم به العلم بالسرّ وزيادة، فكان آكد في بيان الاطلاع على نجواهم من أن يقول: يعلم السرّ، كما أنّ قوله: يعلم السرّ، آكد من أن يقول: يعلم سرهم. ثم بين ذلك بأنه السميع العليم لذاته فكيف تخفى عليه خافية...)) [١٤]

وتأويل هذه الآية لا يختلف عن سابقتها لكون السمع ليس هو سماع الأصوات؛ لان ما يوصف بذلك يكون وجوده محدوداً بمكان وزمان، او ان له حيزاً، ولما كان كل ذلك محالاً على الله لم يبق لهذه الصفة سوى ما تعطيه من تجلي الله، هذا ما نلمسه في قوله السابق ان صفة الرب أن يكون قادراً على كل شيء لا يخرج مقدور على قدرته، أي هو الذي خلق السمع في اجسام مخلوقاته، فكيف يسمع هو بمثل مخلوقاته، وهو الذي اوجد الأصوات والاشياء، فكيف يحتاج لها.

اذن لا يجد الزمخشري حرجاً من نفي صفة السمع في الآيات السابقة، في ظل تصوره للغة وهو تصور يرى ان اللغة لا تنقل لنا صوراً ولا مصاديق عن الله، ولا ان وظيفتها مع الله تحكي لنا ما يكون الله عليه، بل ان وظيفتها لا تنفصل عن العقل وطريقة تعقلنا لما هو حولنا، وإذا كان الامر كذلك، فليس لله مفهوم عقلي او خيالي؛ لكي نصفه بالسمع او بمعرفة الأصوات، ان صفة السمع هنا تحكي لنا وجود الله واحاطته بكل شيء، وهذا لا يفهم الا من خلال ما نمنحه من ثقة باللغة، أي من خلال الذوبان مع اللغة.

وفي تأويل اخر يبدي إصرارا أكثر مما سبق على رؤيته هذه، ويقدم تأويلا بما يناسب التعالي الإلهي، يرى من خلال تأويله هذا ان صفة السمع وسيلة افتضاها الخطاب القرآني، ليصور لنا هذا الوجود، وهذا عدم الخفاء، فوسيلة كل خطاب تصوير ما يريد ان يخبر به المخاطب، وما يريد ان يخبر به الله هنا هو ليس سماع الأصوات كما قد يتخيل لنا، وكما نظن، فكل ذلك محال، ان السمع هنا هو حضور كل شيء عند الله من غير ان نعرف كيف يتم ذلك، قال تعالى {لَّقَدْ سَمِعَ اللّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ الأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ}(آل عمران ١٨١).

يقول: ((ومعنى سماع الله له: أنه لم يخف عليه، وأنه أعدّ له كفاءه من العقاب سَنَكْتُبُ ما قالُوا في صحائف الحفظة. أو سنحفظه ونثبته في علمنا لا ننساه كما يثبت المكتوب))[١٥]، ان لفظة السمع هنا حال كونها مع الله هي تجلي للذات الإلهية، لا على سبيل اخر، او يمكن الوصول الى كنه ذاته عن طريق اللغة، وانما سمع الله يكون في قوة حضور هذه اللفظة وما تتمتع به من نفاذ لغوي في اذهاننا وتعودنا على ما تعطيه من معنى هي التي تعكس لنا تلك الحالة التي يكون عليه الله في حضور كل شيء عنده، فكما ان سماعنا للأصوات تحضر من خلاله حضور ما نسمعه في اذهاننا، فكذلك الحال مع الله ،فالله تحضر عنده كل الموجودات بهذه الصورة، ولكن حقيقة الامر ليس له سمع بمثل ما نحن عليه، ولا يمكننا ان نصل الى معرفة كيف حضور تلك عنده، ولعل التركيب في الآية أعلاه (لَّقَدْ سَمِعَ اللّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُواْ) يدل على ذلك، فهو يملك قوة تعبيرية وشعاعا حضوريا لا يمكن فهمه لو كان خارج السياق هذا، أي ان لفظة السمع هنا مع الله هي التي تظهر نفسها بنفسها، وفهم كل ذلك يعود بالنهاية الى دور اللغة، فخارج التعبير اللغوي لا يمكن معرفة ذلك. وقد يشعر أحدنا في تأويل الزمخشري لهذه الصفة شرطا تأويليا، هو ان يكون تفكيرنا داخل الكلمات والالفاظ وليس خارجها، لما للغة من دور تكويني في تفكير الانسان، واي تفكير يحصل خارج الكلمات يكون طائشا[١٦]، فمعرفة قصد الكلام ودلالته محكومة بقدر انفتاحنا على اللغة، فهي التي تظهر نفسها وتكشف معناها كلما اقتربنا منها[١٧]، وكلما تقلصت الفجوة والهوة بينها وبين العقل، حتى ننظر اليها برؤية عقلية، وللعقل برؤية لغوية، أي ان الكلام واللغة تعود متكلمة[١٨]،وعندما تتكلم اللغة والكلام يتكلم الله بواسطة لفظة (السمع)،ولا يعود أيضا ان السمع هو ذلك المعنى الضيق المحدود بنا، وبنفوسنا، هكذا تفهم هذه اللفظة.

وهكذا يقترب الزمخشري بتأويله السابق كثيرا ممن يرى ان اللغة ليست مجرد اداة، وان الانسان لا يستعمل اللغة كوسيلة فقط، وانما العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة، تلك هي مقولة هيدغر التي تفسر لنا خصوصية اللغة لفهم النصوص ((ان الانسان لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة. وبما ان اللغة هي مجال الفهم والتفسير. فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير. ليس معنى ذلك ان الانسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول انه يفهم من خلال اللغة

... ان اللغة هي التجلي الوجودي للعالم))[١٩]، ولا يبعد ان الزمخشري كان يريد ذلك لنصوصه، فهو يرى ان العالم نفسه ينفتح للغة، وبالتالي تكون هذه الصفات مظهرا من مظاهر الله، لا ان الله يحاط بها.

وعليه نفهم تلك الاندفاعة الشرسة لابن المنير الاسكندري المالكي(٦٢٠هـ) عندما وصف الزمخشري بالهرطقة؛ لأنه – ابن المنير – كانت تحّركه أحكام مسبقة من جانب، ومن جانب اخر رأى ان هذا النوع من التأويل يحدث نقلة جديدة في الفكر مما يعرض اعتقاداته للخطر، يقول ابن المنير في رده على الزمخشري (( وهذا من إتباع القرآن للرأي نعوذ بالله من ذلك لا سيما رأى ينفى صفات الكمال عن الله تعالى وما الذي دل عليه السَّمِيعُ الْعَلِيمُ من نفى صفتي السمع والعلم في تفسيرهما بذلك، مع أنه لا يفهم في اللغة سميع إلا بسمع، ولا عليم إلا بعلم، فإنها صفات مشتقات من مصادر لا بد من فهمها وثبوتها أولا، ثم ثبوت ما اشتقت منه. ومن أنكر السمع والعلم فقد سارع إلى إنكار السميع العليم وهو لا يشعر. وليس غرضنا في هذا المصنّف سوى الإيقاظ لما انطوى عليه الكشاف من غوائل البدع ليتجنبها الناظر.)) [٢٠]، وهو–ابن المنير–في نصه هذا يثبت السمع حقيقة لله، والعلم، أي ان الله يسمع بسمع، ويعلم بعلم، كما نحن نسمع بسمع، ونعلم بعلم، قال ((مع أنه لا يفهم في اللغة سميع إلا بسمع، ولا عليم إلا بعلم)).

ان هذه الرؤية لتأويل اللغة صاحبت الزمخشري مع جميع الآيات ذات الطابع اللغوي، أي تلك التي تحتاج من المفسر الاصغاء اليها، والتعرف على لغتها قبل أن يؤولها، فمن ذلك تأويله لصفة النظر في قوله تعالى {وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ }(الأعراف١٤٣).

قال: فأما معنى (أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) هو (( اجعلنى متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك))[٢١] فانا بما انا لا استطيع ان اراك، وانما بقدرتك فهلا جعلتني اراك ،وانظر اليك، ويقول –الزمخشري –ان لفظة النظر هنا محال على الله، لان ((النظر هو تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته))[٢٢]،وذلك لا يحصل الا بالمقابلة،(( فالنظر بالبصر الاقبال به نحو المبصر، والنظر بالقلب الاقبال بالفكر نحو المفكر فيه،... والنظر نحو ما

يتوقع ،والانظار الى مدة هو الاقبال بالنظر نحو المتوقع ...واذا قرن النظر بالقلب فهو الفكر في أحوال ما نظر فيه، واذا قرن بالبصر كان المراد تقليب الحدقة نحو ما يلتمس رؤيته مع سلامة الحاسة))[٢٣]، وبذلك صح ان النظر تقليب العين حيال مكان المرئي طلبا لرؤيته سواء رأيته او لم تره، وانما تترقبه وتطلب رؤيته كمن يترقب ويطلب رؤية الهلال[٢٤]، فقد يراه وقد لا يراه ،والزمخشري يؤول النظر في الآية بالرؤية، التي معها ادراك المرئي[٢٥]، وأصل الادراك اللحاق بالشيء[٢٦]،اما الادراك الذي يريده مفسرنا هنا هو الادراك المحيط بماهية الشيء والتعرف علية بالكامل، وعليه نفهم ان الزمخشري يريد من النظر الرؤية، التي هي الادراك بمعنى الإحاطة، هذه هي التفرقة التي عقدها منذ البداية بين النظر والرؤية ، وقد كان دقيقا في اختيار الفاظه، فهو لا يملك رؤية واسعة الى اللغة فقط، بل يملك دقة فائقة في اختيار المفاهيم والالفاظ التي يستعملها في تأويله، ليتخذ من هذا المعنى للإدراك وهو الإحاطة والتعرف على ماهية المدرَك وسيلة طرد للذين يقولون بالرؤية منذ البداية، لأنه اذا كان كذلك، يعني سؤال موسى ليس فقط رؤية، وانما معها ادراك ،أي تحديد رؤية المرئي(الله)، والجهات التي يراه بها ،بمعنى اخر تحديد الله كيف يكون، وهذا محض التشبيه... ، نكمل مع الزمخشري، لنرى نهاية تأويله للآية، (( فإن قلت: فكيف قال لَنْ تَرَانِي ولم يقل لن تنظر إليّ، لقوله أَنْظُرْ إِلَيْكَ؟ قلت: لما قال أَرِنِي بمعنى اجعلنى متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك، علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لن تراني، ولم يقل لن تنظر إليّ)) [٢٧] أي ان النظر قد يحصل وقد لا يحصل لمن ينظر الى شيء ما، ولا إدراك معه، أي لا احاطة معه، اما الرؤية فلا بد من حصول الادراك والاحاطة بالله معها.

وبعد هذا السؤال يفتح سؤالا اخر، ومنطق السؤال والجواب هذا عند الزمخشري يعد لبّ ممارسته التأويلية وأبرز مظاهرها، إذا ما نسينا أهميته اللغوية، فان هذه المناقشة للنص تدل على سعة الأفق اللغوي للمؤول والتماهي مع النص، كما يخبرنا غادامير بذلك، ((فالشخص الذي يريد ان يفهم عليه ان يسال ما يقع وراء ما يقال. عليه ان يفهمه كإجابة عن سؤال، فاذا ذهبنا الى وراء ما يقال، فنحن حتما نطرح أسئلة تذهب الى وراء ما يقال في فهم النص، او أي خطاب اخر.ونحن نفهم معنى النص من خلال اكتساب افق السؤال فحسب))[٢٨]

وهكذا لكي يؤكد من خلال سؤاله هذا ان الرؤية هي الادراك الذي يحيط بالشيء، ويحدده، وليس اللّحاظ فقط، قال: ((فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك–وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصحّ فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة. ومنعُ المجبرة إحالته في العقول غير لازم، لأنه ليس بأوّل مكابرتهم وارتكابهم، وكيف يكون طالبه وقد قال–حين أخذت الرجفة الذين قالوا أرنا الله جهرة–((أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا))(الأعراف:١٥٥)الى قوله ((تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ)) (الأعراف:١٥٥)، فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلالا–؟ قلت: ما كان طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا. وتبرأ من فعلهم، وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: لا بدَّ، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله ((لَنْ تَرانِي)) ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: ((رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ.))[٢٩] ، ان طلب الرؤية لم يكن جهلا من موسى بان الله لا يرى، وانما وسيلة لإقناع قومه بوجود الله، أي هي طريقة في التعبير القرآني لنقل تلك الحادثة وحكايتها، وليس ان الرؤية هنا من صفات الله، هذه الطريقة شانها شان القصص في القران، والاشارة، والرموز مثل( الم...) فهناك أساليب تعبيرية يلجأ اليها الخطاب القرآني، والذي لا يلتفت الى هذه الأساليب في التعبير لن يلتفت فيما بعد وتغيب عنه مضامين هذه التراكيب، وذلك ليس غريبا، فان الذي يقرأ آيات الصفات يتخيل ان الله له مملكة فوقنا، وله كل شيء من حواسنا وصفاتنا، ويعود ذلك الى قوة التعبير التي تملكها اللفظة القرآنية، وقوة تشخيصها لما تريد ان تعبر عنه، ومن هنا نفهم ان وصف العرب للقران بانه شعر لم يكن جهلا منهم، فالقران يشترك مع الشعر بهذه الصفة في التعبير.

وهكذا يقول الزمخشري مرة اخر ان الرؤية هنا محالة على الله، وهي لا تعدو ان تكون ترجمة وحكاية عن مقترحات قوم موسى ومقاصدهم، ولكن بسؤال جديد ايضا ((فإن قلت: فهلا قال: أرهم ينظروا إليك؟ قلت: لأنّ الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه، كما أسمعه كلامه فسمعوه معه، إرادة مبنية على قياس فاسد. فلذلك قال موسى: ((ارنى أنظر إليك))،

ولأنه إذا زجر عما طلب، وأنكر عليه في نبوّته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له: لن يكون ذلك: كان غيره أولى بالإنكار، ولأنّ الرسول إمام أمته، فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعاً إليهم. وقوله (أَنْظُرْ إِلَيْكَ) وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم، وجلّ صاحب الجمل أن يجعل الله منظوراً إليه، مقابلا بحاسة النظر، فكيف بمن هو أعرق في معرفة الله تعالى من واصل آبن عطاء[٣٠]، وعمرو بن عبيد[٣١]، والنظّام[٣٢]، وأبى الهذيل[٣٣] والشيخين[٣٤]، وجميع المتكلمين؟))، فليس طلب موسى سؤال الرؤية جهلا منه، وانما لمجرد اقناع قومه بان الله لا يُرى، فان زجر الله لموسى ونهيه عن مثل ذلك، هو زجر لقومه، ولمن طلب الرؤية.

ويستأنف مرة أخرى بسؤال جديد، فيقول: ((فإن قلت: ما معنى لَنْ؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)))[٣٥]، فلن في الآية تفيد النفي المطلق، كـ (لا) فلا تختص بالحال فقط كما هو سنن النحاة، فهم يقولون ان لن إذا جاءت في جملة ما تفيد نفي الحال، ولا تتعدى بنفيها للاستقبال[٣٦]، ولما كان الزمخشري – كغيره من المعتزلة – لا يقول برؤية الله، لا في الدنيا ولا في الاخرة نفى ان (لن) تفيد النفي في الدنيا، او الحال فقط، وقال ان (لن) كـ(لا) في النفي ((وذلك أن (لا) تنفى المستقبل. تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى: أنّ فعله ينافي حالي، كقوله ((لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ))(الحج:٧٣) فقوله(( لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصار))(الانعام:١٠٣) نفى للرؤية فيما يستقبل. ولن تراني تأكيد وبيان، لأنّ المنفي مناف لصفاته)) [٣٧]. ان التأويل الذي ينتج عن هذا السؤال هو تأويل نحوي، والزمخشري كما نلاحظ لا يتخذ من النحو في التأويل الا كونه رؤية في فهم اللغة، ذلك ان مجيء لن بمعنى لا مرفوض عن النحاة، وهو لم يدر ظهرا لذلك، انه رجع الى اللغة الأم كما يفهمها بذوقه واحساسه، لإنجاز مهمته التأويلية هذه، تلك المهمة التي تعد من أكبر المهام التأويلية ذات الطابع الخلافي بين المفسرين في رؤية الله.

وعلى هذا النحو يكشف لك الزمخشري شيئا، فشيئا وجوه ظاهر النص، بسؤال جديد، ومنطق تأويلي جديد، ليصل الى نهاية مهمته التأويلية بنجاح ((فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله (وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ) بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى أنّ النظر إلىّ محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر آخر: وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم، كيف أفعل به وكيف أجعله دكا بسبب طلبك الرؤية؟ لتستعظم ما

أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره، كأنه عزّ وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله ((وَتَخِرُّ الْجِبالُ هَدًّا، أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمنِ وَلَداً)) (مريم:٩١). فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته فَسَوْفَ تَرانِي تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالأرض ... فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ فلما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره وإرادته جَعَلَهُ دَكًّا أى مدكوكا ))[٣٨]،فتساوى مع الأرض، ولم يعد له ذكر، متلاشيا، وهذا دليل على وجود الله، وعلامة لموسى ولقومه، ان موسى لم يطلب الرؤية لله، ولا طلب ادراكه، ولا أي شيء من ذلك، وانما طلب دليلاً لوجود الله ،ليؤمن به قومه، ألم يكن هذا فحوى تأويل الزمخشري للآية، بلى، كما قلنا ان الزمخشري يرجع جميع الصفات الإلهية لوجود الله، ولقدرته، ولإرادته، انه ينفي الصفات، فلا تعني عنده هذه الالفاظ سوى امارة واشارة لوجود الله.

واعلم ان الزمخشري بعد الانتهاء من تأويل الآية، يبدأ بتأويل اخر ثان لها، وكانه لم يقل كل ما سبق، وهو يريد بهذه الضروب التأويلية أن يكشف لك عن قدرته اللغوية، وادراكه ووعيه العميق بماهية اللغة، فليس من السهل ان تقول اكثر من تأويل في النص نفسه، ان كل سؤال كان يقوم به الزمخشري يُعدّ تأويلاً جديداً، اذن نعود الى هذا التأويل، يقول:((وتفسير آخر: وهو أن يريد بقوله أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ عرّفنى نفسك تعريفاً واضحاً جلياً، كأنها إرادة في جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك أَنْظُرْ إِلَيْكَ أعرفك معرفة اضطرار، كأنى أنظر إليك))[٣٩]،وضمن هذا التأويل يقوم بتأويل الحديث المشهور عن رسول الله(ﷺ)، والذي يتخذه جميع من قال برؤية الله حجة، يقول ان هذا الآية (( كما جاء في الحديث (( سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر))[٤٠] معنى: ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى قالَ: لَنْ تَرانِي أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة، ولن تحتمل قوّتك تلك الآية المضطرة ولكن انظر إلى الجبل، فإني أورد عليه وأظهر له آية من تلك الآيات، فإن ثبت لتجليها واستقرّ مكانه ولم يتضعضع فسوف تثبت لها وتطبيقها، فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً لعظم ما رأى فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ مما اقترحت وتجاسرت وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بعظمتك وجلالك، وأن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك))[٤١]، وهكذا نفهم الزمخشري، ذلك المؤول الذي يظهر لك الآية بأكثر من تأويل، وكأنه في تأويله السابق

يتبع ثلاث مراحل، المرحلة الأولى بيّن بها اللغة، وأعطى لكل لفظة المفهوم الذي يوصله الى هدفه ،وفي المرحلة الثانية بدا بالتأويل، في هذه المرحلة تداخلت الافاق، افق السؤال وافق الجواب، انصهار مع اللغة، واصغاء لا نهاية له، وفي المرحلة الأخيرة اعطى رؤيته، وفهمه للنص ،وكانه غادر النص واللفظ الظاهر، ليجعل تأويله هذا هو المراد من النص، بل ان النص هنا اصبح كأنه تأويله، ذلك ان دل على شيء، فهو يدل على امتلاكه للغة، واصغائه لها، لم يكن الزمخشري هنا مفسرا، بل كان مؤولا مستمعا لنداء اللغة، فالذي لا يستمع لندائها، لا يفهم شيئا منها، اللغة هي لغة الوجود، ولا بد ان تتحدث اللغة الينا، نسمعها، وتسمعنا، كما يفعل الصوفي في اصغائه لما تعبر عنه اللغة وتقوله، ان اللغة هي التي تعبر لنا عن ماهيتها، (( فماهية اللغة، هي لغة الماهية))[٤٢] ، اللغة لا تصف الله بشيء، وانما البشر هم الذين يصفون، وهم الذين يشبهون، ان اللغة تظهر لنا قدرة الله وتجلياته، فقط. قال ذلك في تأويله لقوله:

{وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ}(الزمر:٦٠) يقول: ان معنى ((الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللَّهِ))،((وصفوه بما لا يجوز عليه تعالى، وهو متعال عنه، فأضافوا إليه الولد والشريك، وقالوا:((هؤلاء شفعاؤنا)) (يونس:١٨)، وقالوا: ((لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ)) (الزخرف:٢٠)، وقالوا ((وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها))(الأعراف:٢٨) ولا يبعد عنهم قوم يسفهونه بفعل القبائح، وتجويز أن يخلق خلقا لا لغرض، ويؤلم لعوض، ويظلمونه بتكليف ما لا يطاق، ويجسمونه بكونه مرئيا معاينا مدركا بالحاسة، ويثبتون له يدا وقدما وجنبا متسترين بالبلكفة،(*)يجعلون له أندادا بإثباتهم معه قدماء))[٤٣]

وصحيح ان نفي الرؤية إذا نظرنا اليه كان من اعتقادات المعتزلة، واتساع قدرتهم اللغوية في تأويل القرآن، وعدم جمودهم على هيكل اللغة والظاهر المشهور[٤٤] الا ان الفضل الكبير في حصولنا على هذا النصوص التأويلية كان يعود بشكل خاص الى براعة الزمخشري، والجانب الخفي في هذه البراعة يكمن في عدم المبالغة والالحاح على معاني هذه الالفاظ في الصفات، أي انه كان اكثر عقلانية من الذين أتعبوا انفسهم بالبحث عما لا طاقة للإنسان من كشفه ومعرفته،–وقد كان المعتزلة من بين هؤلاء– وفي تأويلاته تجد ذلك القول الخفي بان اللغة مهما تكن تبقى وجودا لنا ولوعينا، فلا يمكن ان تطفر الى عالم ميتافيزيقي لا نملك

له أدنى تصور لتكون نائبة عنه في عالمنا الدنيوي، واذا كانت كذلك، فهي تكون ولكن ليس بفهمها الحرفي، وهذا يعني ان الزمخشري لم يكن من المخدوعين والموهمين بإمكانية الحصول على المعرفة والعلم المطلق عن الله من خلال اللغة، وانما كان من الذين يرون ان هذه الصفات تجلّ لله ولوجوده، فقط ، وهو بهذا أعاد الأهمية للغة بعدم سلب قدرتها وجعلها واسطة فقط بيننا وبين ذلك العالم الغيبي، بل جعلها وجودا لذلك العالم ولكن بطريق وبشكل اخر، أي انه اعطى الأهمية للنص القرآني من خلال تأويله وفهم.

نعود بعد ذلك الى، منطق السؤال والجواب، الذي تحدثنا عنه حديثا مجتزءاً بما يقتضيه المقام السابق، ويتعين علينا هنا ان نوضح كيف يكون السؤال والجواب، او الحوار فعلا تأويليا، والاجابة عن ذلك السؤال تكمن في ان كل فعل تأويلي ،هو لغوي(( فالتأويل اللغوي هو شكل التأويل كله، حتى عندما يكون ما يؤول غير لغوي من حيث طبيعته أي انه ليس نصا، بل تمثال او تأليف موسيقي))[٤٥]، فهذا الفعل يأخذ من اللغة وجودا تأويليا، ومن المعلوم ان كل تأويل لا بد ان يسبقه تساؤل ما، هكذا تبدو أهمية السؤال في التأويل، فهذا الأخير يمارس وجوده باللغة، كما انه لابد ان يسبقه سؤال، فالسؤال يكون بذلك مفتاحاً لكل فهم، وكل فهم هو تأويل ما، والجواب الذي يطرحه السؤال، هو تأويل لما نقرؤه او نراه امام اعيننا، بل ان كل اجوبتنا التي نتخذها إزاء هذا العالم هي تأويل وفهم لوجودنا ولذواتنا وقد لاحظنا كيف أنّ الزمخشري أوّل الآية السابقة اعتمادا على هذا الأسلوب، ونحن قلنا ان الممارسة التأويلية تدل ضمنا او صراحة على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب، فالعلاقة التفاعلية بين النص والمؤول تتوقف على السؤال والجواب ،والذي يريد ان يفهم اكثر عليه ان يسائل ما يقع وراء ما يقال اكثر[٤٦]، ولعل الذي نحن فيه يؤكد ذلك. ان الآية هنا جاءت مبنية على الحوار، الحوار بين الله وبين موسى، والمجادلة التي سبقت طلب الرؤية أيضا كانت مجادلة حوارية بين موسى وقومه، فالحوار لا يخص التأويل فقط، ولكن نحن نتحدث هنا عن الحوار بوصفه فعلا تأويليا، أي ان المفسر يأخذ من السؤال والجواب فعلا لتأويل النص، ويعبر بالوقت ذاته عما يريده من هذا السؤال، ومن ذلك الجواب، ولكن يبقى ان هذا الأسلوب لا يبنى بشكل بريء، فهو حوار من طرف واحد، والمؤوّل هنا هو الذي يسأل وهو الذي يجيب، فهو حوار مع الذات يعبر لنا عن رغبات هذه الذات واعتقاداتها، وانحيازاتها، وهو لا يخلو من المنفعة والمصلحة[٤٧].

فالدوغمائية [٤٨] في هذا الحوار وطريقة طرح السؤال تبقى، وان كان إيجابيا، فلو نظرنا الى حوار الزمخشري السابق، بغض النظر ان اثبات الرؤية من عدمها نجد انه لا يقول شيئا لا يؤمن به، ولا يعتقده، وصحيح نحن عرفنا من خلال حواره هذا وتعرفنا على أفقه اللغوي في تأويل اللغة، ولكن يبقى هناك شيء مضمر غير مصرح به.

ومثل ذلك الحوار التأويلي تأويله لقوله{قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ}(ص٧٥) .وقد استهل تأويله هذا مباشرة بقوله ((فإن قلت: ما وجه قوله خَلَقْتُ بِيَدَيَّ: قلت: قد سبق لنا أنّ ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل ممن لا يدين له...))[٤٩]،ثم الى سؤال اخر يقول فيه: ((فإن قلت: فما معنى قوله (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)؟ قلت: الوجه الذي استنكر له إبليس السجود لآدم، واستنكف منه أنه سجود لمخلوق، فذهب بنفسه، وتكبر أن يكون سجوده لغير الخالق، وانضم إلى ذلك أنّ آدم مخلوق من طين وهو مخلوق من نار. ورأى للنار فضلا على الطين فاستعظم أن يسجد لمخلوق مع فضله عليه في المنصب، وزلّ عنه أنّ الله سبحانه حين أمر به أعزّ عباده عليه وأقربهم منه زلفى وهم الملائكة، وهم أحق بأن يذهبوا بأنفسهم عن التواضع للبشر الضئيل، ويستنكفوا من السجود له من غيرهم، ثم لم يفعلوا وتبعوا امر الله وجعلوه قدّام أعينهم، ولم يلتفتوا إلى التفاوت بين الساجد والمسجود له، تعظيما لأمر ربهم وإجلالا لخطابه: كان هو مع انحطاطه عن مراتبهم حريّ بأن يقتدى بهم ويقتفى أثرهم، ويعلم أنهم في السجود لمن هو دونهم بأمر الله، أَوْ أوغل في عبادته منهم في السجود له، لما فيه من طرح الكبرياء وخفض الجناح، فقيل له: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ، أي: ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلفته بيدي- لا شكّ في كونه مخلوقا- امتثالا لأمرى وإعظاما لخطابى ))[٥٠]، وهنا امر مهم يذكرنا بقول الزمخشري السابق، الذي قال ان موسى لم يطلب الرؤية لنفسه، وانما لقومه، فطلب الرؤية هناك كانت حكاية عن مقترحات قومه واعتقادهم ،وليس حقيقة ان الله يرى، وقد كرر هذا اللون من التأويل هنا، فقال:((ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ، أي: ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلفته بيدي- لا شكّ في كونه مخلوقا- امتثالا لأمرى وإعظاما لخطابى)) ،اي ان الآية حكاية يحكيها الله ،وينقل لنا تلك الحادثة التي حدثت مع ابليس وعصيانه السجود

للملائكة، وليس حقيقة ان الله له يد، وانما مجرد خطاب قراني ،وطريقة في تصوير تلك الحادثة بخيال فني، فكأن لله يدين خلق بهما الملائكة، ليس الملائكة وانما الكون كله، ولعل هذه هي المفارقة في فنية أي نص، فان ما يجعل نصا ما جميلا ومفارقا لغيره، ان تكون هناك ضربة تصويرية تخرق افق المتلقي، الضربة هنا هي إعطاء من ليس كمثله شيء يدين، هنا يقف القارئ اما هذا التصوير، اذ كيف يكون لمن لم نره يدان؟، فهل يستطيع احدنا ان يتصور ذلك؟ هذه هي اللغة، تكون عالم لنا، عندما نفهمها بالنحو الذي تريده هي منا، لا بالنحو الذي نسقطه عليها.

والصفة الأخرى التي ينفيها الزمخشري عن الله صفة الحياة، الحياة كما نفهمها نحن، فليس لصفة ( الحي) عنده في قوله {اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ }(البقرة٢٥٥)، الا ان الله هو روح هذا الكون، هو الباقي بعد فناء كل الأرواح، (( ان صورة الحياة التي يقال بها ان الله ((حي)) ليست من الصور التي يلج الوهم في كنهها، او يلم النطق بحقيقتها، وكيف لنا ان نتصور الحياة الإلهية، ونحن ميالون الى ربط الحياة بالحس والحركة والمادة او الهيولي(...) الحق ان الحياة الإلهية تند عن اشراق الوهم، وتفلت من تغلغل العقل وتخرج عن حدود الصفات، وتعلو على رسوم الذات. وقد يكون من الجسارة ان نحاول وصف)) [٥١]، الله بهذه الصفة، ونكتفي بعبارة ((الحي الباقي الذي لا سبيل عليه للفناء))[٥٢]، فنحن كما يقول التوحيدي(بعد٤٠٠هـ) ((زمانيون، مكانيون، خياليون، وهميون، ظنيون، منقسمون مما كان ومما يكون(...)وانما ندرك بعض ما ندرك))[٥٣]، ولهذا يتفق الزمخشري مع التوحيدي، على نفي هذه الصفات، وليس بمستطاعنا ان نتكلم عما لا طاقة لنا بإدراكه، فـ (الحياة )عند كليهما عبارة عن وجود لغوي، الحياة عند الزمخشري لا يمكن تصورها، ولا يمكن فهمها كيف تكون مع الله، انها تدل على الله، ووجوده، انه (الباقي).

هذا التماهي الذي خلقه الزمخشري لنفسه مع اللغة، وتلبسه بها، او تلبسها به، قد جعل النحاة والمفسرين في سوء فهم من أمره، وخيّل لهم ان هذا الضرب من التأويل كان مخطئا،

نتيجة لانصاره مع اللغة، او انصهارها معه، ولم يفصلها عن وعيه وتفكيره، او لم تفصله هي عن وعيها وتفكيرها.

من ذلك ما نقله السيوطي(٩١١هـ) في همع الهوامع عن ابن مالك(٦٧٢هـ) ان قول الزمخشري بان (لن) تأتي بمعنى (لا) لإفادة النفي المطلق، حمله على ذلك اعتقاده في (لن تراني)، وهو بان الله لا يرى وذلك باطل[٥٤]، ومثل ذلك ايضا قاله ابن يعيش شارح المفصل للزمخشري[٥٥]

ومن المفسرين المعاصرين ابن عاشور الذي لحق بالزمخشري ورفض تأويله السابق، وقال ان الآية دالة على رؤية الله مما لا خلاف في ذلك ((وأهل السنة قاطعون بأنها رؤية لا تنافي صفات الله تعالى، وأما ما تبجح به الزمخشري في (الكشاف) فذلك من عدوان تعصبه على مخالفيه على عادته...))[٥٦]

واذا امعنا النظر في نقد هؤلاء وجدناه يعود بالأساس الى نظرتهم الى اللغة من جانب، وتوسع الزمخشري في التأويل الذي يبدو غريبا عليهم من جانب اخر، فهو في تأويلاته السابقة كان لا ينظرالى اللغة مجرد فعل تواصلي، ليس هو فقط، وانما جميع من يريد ان يؤول، فالمؤوّلون –كالزمخشري – ينبغي ان لا ينظروا الى القواعد النحوية التي تعقدهم وتقعدهم، المؤوّلون أصحاب رؤية لغوية وجمالية تتجاوز المحسوس والظاهر، يدركون ما لا يدركه غيرهم، الادراك بمعنى الإحاطة بالشيء، وليس ملامسة ظاهره، الادراك رؤية كونية لما نقرأ، ان أمثال الزمخشري هم وحدهم الذين يدركون أسرار هذه اللغة وبواطنها[٥٧]،هم الذين يضعون اللغة على طريق الحياة، لا يركبون فوقها، وانما يعيشون في باطنها، وتحت حرارتها، فان التماهي مع اللغة هو الفهم الذي لا بعده فهم، اننا نوجد داخل اللغة ونفهم بها ونؤول ظواهرنا بوجودها، انها الوسط الكلي الذي تتحرك فيه حياة الانسان بالذات[٥٨].

ان أهمية اللغة في التأويل لا تكمن في فهمها فقط، وانما في دقة التعبير عما فهمنا منها، وقد لاحظنا جانبا من ذلك في تعابير الزمخشري، ذلك ان العقل والتفكير عندما يرتفع في تعقل النص، فان اللغة هي الأخرى ترتفع، وهناك شواهد في تاريخ الشعر العربي تعكس لنا ذلك، فلو اخذنا على سبيل المثال اولئك الشعراء الذين ارتفعت لغتهم وأسلوبهم التعبيري كابي تمام والمتنبي والمعري، لوجدنا ان وعيهم باللغة كان يختلف، ورؤيتهم للعالم وللكون

كانت تختلف، افقهم وتصوراتهم تختلف أيضا، فكانت نصوصهم كونية، مرتفعة عما هو محسوس وبسيط.

وكل ذلك نلمسه عند الزمخشري. ان تأويلاته السابقة كشفت لنا جانبا نادرا مخفيا-بحدود علمي-عند غيره من المفسرين، هو مراحله التأويلية في فهم وتأويل اللغة، فاذا كانت المرحلة الأولى مرحلة الوصف والتفسير، كانت المرحلة الثانية مرحلة التأويل، ومن خلال هذه الأخيرة ينتقل الى موقفه من النص، ورؤيته ازاءه، الرؤية هنا ليس تقليدا لما قيل، انها بناء جديد وتأسيس جديد، انها ظاهرة نصية تغادر منابعها الأولى، ظاهرة تحتاج الى فهم وتأويل جديد. وتتفق أيضا-تأويلاته- على نقطة واحدة، هي ان الله ليس من الموجودات العينية، ليعرف باللغة، ولذلك أولى الخطوات التي قام بها في جميع تللك الصفات هي افراغ النظام البنائي للنحو، لان هذا الأخير يعتمد على علاقة تركيبية توجب نتائجها لمن يوجبها ، ونتائجها بنظر الزمخشري هي التشبيه والتجسيم، لأننا عندما نأخذ تركيبا مشابها لهذه التراكيب في الصفات ونقول-مثلا-( زيد جميل)، هذا التركيب صادق، وهو فضلاً عن علاقته الخارجية النحوية له علاقة داخلية عقلية (ذهنية)، لان النحو ليس شكلاً، وانما طريقة تفكير ايضاً، هو والمنطق نظامان لا يختلفان، والتأويل كفعل كوني ،ورؤية تأخذ مصدرها من الذات الفاهمة قد يتهافت ولم يعد مقبولا مع التفكير النحو المنطقي، مما يحصل من الالتزام بهذه التراكيب اللغوية للصفات ان يكون قولنا(سمع الله) تركيب وواقعة صادقة ،اذ لا يمكن رفضها وتكذيبها، كما لا يمكن اخذها وتصديقها، وهنا تبدأ معالجة الزمخشري، ومحاولته تنصب في تأويل جميع هذه التراكيب التي وصفة الله ، بناء على انها ان صدقت فهي تصدق مع ما يشاهد ويرى، أي مع ما له وجود ذهني ويمكن تصوره، او تخيله، اما مع الله فلا، ونتيجة لذلك رفض ذلك، وهو رفض للصفات. ان الصفات عند الزمخشري صيغة لغوية لا يمكن وصفها بالصدق ولا بالكذب، حتى ولو كانت هذه الصيغة خبرية تبنى على علاقات اسنادية-كما نلاحظ – انها صيغة تفهم فقط وتؤول، لذلك قال في قوله السابق {قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى}، ان شئت قدّرت معنى، وان شئت لا تقدر، وكذلك الحال في جميع الآيات التي ذكرناه سابقا يرفض الاخذ بالبناء النحوي لهذه التراكيب.

مما يعني ان التأويل ليس عملية عقلية منطقية تستند على علاقة تركيبة كما تظهرها اللغة في بنائها الخارجي، ان البناء النحوي للغة هو الاسم الاخر للمنطق، فكلاهما أنظمة

عقلية لتنظيم الأفكار والتصورات الذهنية، فلا يمكن ان نقرر –مثلا–(ان الله يسمع، او ان الله يرى او لا يرى)،اذا التزمنا ببناء اللغة النحوي، ان التأويل أوسع من ذلك بكثير، والحق انه يغادر التركيب النحوي للغة، وقد راينا جانبا من ذلك عند الزمخشري عندما قام بإفراغ هذه العلاقة منذ أولى تأويلاته عندما خالف النحاة في (لا) النافية[٥٩]، وسواء أكان احدنا على وعي بذلك ام لا ،فهو أمرٌ لا مفر منه فبمجرد ما تؤول اللغة لا بد ان تخرج من نظامها وطريقة بنائها.

ان الخلاصة التي نريد قولها من كل ما سبق ان الخبرة التأويلية هي لغوية بالأساس[٦٠]، فلكي نرى أبعد مما نتصور وننظر برؤية ما، ينبغي اول ما نقوم به افراغ البناء النحوي، وهذا بدوره يتيح لنا مجالا أوسع للممارسة التأويلية، وكلامنا لا يعني تجاهل السياق، ولا الدلالة، ولا مقاصد الخطاب والالفاظ، لعل اقل ما يعني مغادرة التصورات الذهنية للألفاظ، ومغادرة معها المنهجية في الرؤية.

وبذلك وصل الحديث بنا الى نهايته، تعرفنا من خلال تأويل الزمخشري لصفات (السمع، الرؤية، الحياة، الادراك،) على ان فهم هذه الصفات وتأويلها بما يناسب العلو الإلهي ينبع من فهم اللغة أولا، مكنه هذا الفهم للغة من نقل الله من اللغة الحرفية الى العقل اللغوي، ومن اللغة الاداتية الى الايمان الروحي.

اما الامر الاخر الذي انكشف لنا هو القبليات والاحكام المسبقة، فقد بيّنت لنا النصوص التأويلية التي قمنا بعرضها ان للقبليات الدور الأكبر في ولادة أي فهم، فالزمخشري كمفسر ينتمي للمعتزلة الذين عرفناهم باتساع افقهم اللغوي والفكري لم يكن بمنأى عن فهم الصفات، وان كان –الزمخشري– أقدر وأعمق من أسلافه في عدم تسليمه بكل قبليات المعتزلة، فهو لا يجد أي حرج او تردد من رفضها، مثلما رفض تصورات واحكام واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظام...الخ، في الادعاء بمعرفة الله وصفاته، هذا الرفض في الحقيقة هو رفض لآراء هؤلاء في الصفات، ولم يكن مجرد عرض، والذي نأخذه من كل ذلك ان الزمخشري أعاد النظر والتصحيح بمعارفه وأحكامه المسبقة، ولم يكن مستسلما لها ولتأثيرها، وهو بمثل ما استفاد منها في رؤيته وأفقه، واطلاق تأويله، بمثل ما صححها وضبطها بما يناسب النص.

## الخلاصة

اما الخلاصة التي تضعنا امامها، ولابد من تقريرها. ان الزمخشري لم ينظر الى اللغة على انها مجرد وسيلة او لفظ لنقل المعنى، وهذا لا يأتي بدوره الا بعد التوسع في الأفق اللغوي، والخروج من تأطير الرؤية ومنهاجيتها، وكل ذلك لا يأتي أيضا الا بعد افراغ البناء النحوي للغة، هذه هي اهم نتيجة يمكن ان ندعيها ونحن مطمئنين لها ولأهميتها، والنصوص التي قمنا بعرضها كشفت لنا ان التأويل يتنافر ولا يجتمع مع النظرة والرؤية الحرفية والملتزمة بالنظام النحوي الصارم( المسند/المسند اليه) ،-كما فصلنا الحديث فيه- ولاياتي أيضا مع ثنائية المفاهيم الذهنية /المعاني، والصور الخارجية/الالفاظ، ان الالتزام بذلك ان جاز خارج الفعل التأويلي ،فهو مما لا يمكن ان يجتمع في الممارسة التأويلية اللغوية. واعلم ان كل ذلك لا يأتي الا بعد فهم اللغة والذوبان فيها.

اما النتيجة الأخرى. ان الزمخشري لم يكن ذلك المفسر الذي تتلاعب به قبلياته، على الرغم من انحيازته في بعض التأويلات، الا انه كان منضبطا في توظيفها، وقد كان على وعي بهذه القبليات، وهو يعلم متى يوظفها ومتى يبعدها.


## *Abstract*

***Al-Zamakhshai Interpretative Linguistic Horizon.***

***The Divine Attributes (hear, sight, recognize, and life), as sample***



***Dr.Riyad Shinta Jaber***
***Thi-Qar University Rector***

***Shammel Abdul Lattif***
***Thi-Qar University, College of Education***



*This research aim to tackles an important question:*
*How does Al- Zamakhshari understand the LANGUAGE and interpret ate it in Divine attributes ( hear, sight, recognize, and Life)?.Answering this question would lead to know the role of a prior and prejudices- where there would be no understanding of phenomena but through them- and their impact on language understanding .*
*These two questions would be tackles in the research. Therefore, the research scrutinize those attributes in his book (Detector of revelation mystique facts and gossip springs in faces of interpretation). The research shows the instrumental role of language to separate between the interpretation being or not, understanding or not, the big role of a prior in knowledge.*

**الهوامش**

(١) يقول الجاحظ (٢٥٥هـ): ((والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقروي، والمدنيّ. وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، ...))، ينظر: الحيوان،٣/٦٧.

(٢) ينظر: دلائل الاعجاز، الجرجاني، ص٥٢، والصناعتين، أبو هلال العسكري، ص١٩٦.

(٣) الحقيقة والمنهج، جورج هانز غادامير، ص٥١١.

(٤) الحقيقة والمنهج، ص ٥٤٤.

(٥) ينظر: كتابات أساسية، مارتن هيدغر،٢/٢٥٦، والفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ص١٩٦.

(٦) أسس الفكر الفلسفي، عبد السلام بنعبد العلي، ٤١.

(٧) رحلات داخل الفلسفة الغربية، جورج زيناتي، ص ١٥٧.

(٨) القبليات (الاحكام المسبقة) هي مجموعة المعارف والعلوم والرؤى التي امتلكه، وهذه قد تكون رؤية للفهم المسبق، وهو ان احرص على جعل النص ترجمة لما في ذاتي من دون النظر الى مدى صحة هذه الذاتية وخطئها، وان ((اثبت نظراتي على ما اريد ان اؤوله، او على الجانب الذي اريد ان اؤوله منه)) وعليه نجد كل مؤول يحرص ان يأخذ من النص ما يريد قوله هو، لا النص، ليكون موافقا لرؤيته هذه. ينظر: الحقيقة والمنهج،٣٦٩.

(٩) المصدر السابق، ص٣٨٤.

(١٠) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي،١/١٦٥ -١٦٦.

(١١) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، كان اماما في اللغة والنحو والبلاغة والتفسير، وتفسيره الذي بين ايدينا هو زبدة التفاسير، ومرجع العلماء ، ولد سنة ((٤٦٧هـ)) بزمخشر قرية من قرى خوارزم، ومات سنة ((٥٣٨ هـ))، ومن تصانيفه الأخرى ((الفائق)) في غريب الحديث، ((واساس البلاغة))، ((والمفصل)) في النحو، ((المقامات))، ((المستقصي في الامثال))، ((فصوص الاخبار)) في الحكايات، ((متشابه أسماء الرواة))، ((اطواق الذهب))، ((صميم العربية))، ((شرح ابيات الكتاب))، ((الانموذج في النحو))، ((الاحاجي النحوية))، ((الرائض في الفرائض))، ((المنهاج في الأصول))، ((القسطاس في العروض))، ينظر: طبقات المفسرين للداوودي (٩٤٥ هـ) ٢/٣١٤.

(١٢) تقول المعتزلة ان كلام الله (النص القرآني)، كلام مخلوق يخلقه خالقه في أي مكان شاء، في شجرة ام في صخرة، ويسمعه لمن أراد بواسطة ذلك، ويذهب الاتجاه الاخر الاشعري الى ان كلام الله ليس بمخلوق، وانما صفة قديمة قائمة بالذات الإلهية براسها، ومما لا شك فيه ان القول الأخير لا ينجو من التجسيم. ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني،١/٥٨.

(١٣) الكشاف،٣/٥٠.

(١٤) الكشاف،٣/٧٧.

(١٥) المصدر السابق،١/٣٤١.

(١٦) ينظر: لاكان والعودة الى فرويد، مالكولم بويى، ضمن كتاب جاك لاكان والتحليل النفسي، ص٧٩.

(١٧) ينظر: ظواهرية الادراك، موريس مورلوبونتي، ص١٦٥.

(١٨) ينظر: انشاد المنادي، مارتن هيدغر،١٢-١٣.

(١٩) إشكاليات القراءة واليات التأويل، نصر حامد أبو زيد،٣٢.

(٢٠) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال في ذيل تفسير الكشاف للزمخشري،٣/٧٧.

(٢١) الكشاف،٢/١١٤.

(٢٢) المفردات الراغب الاصفهاني(٥٠٢هـ)،٦٥٠.

(٢٣) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري(٣٩٥هـ)، ص٧٤.

(٢٤) ينظر: الفروق اللغوية، ص٧٦، وكذلك المفردات، ص٦٥٠.

(٢٥) ينظر: المفردات، ص٢٤٦.

(٢٦) الأصل في الادراك اللحاق، قال صاحب اللسان: تدارك القوم: تلاحقوا أي لحق اخر اولهم، وأدركته ببصري أي رايته، ينظر: مادة(درك)، ١٠/٤١٩.

(٢٧) الكشاف،٢/١١٥.

(٢٨) الحقيقة والمنهج، هانس جورج غادامير، ص٤٩١-٩٢.

(٢٩) الكشاف،٢/١١٥.

(٣٠) واصل بن عطاء أبو حذيفة الغزّال مولى بني ضبة(١٣١هـ)، مؤسس المعتزلة، ورأسها، كان متكلما بليغا أديبا متفننا خطيبا، ولقب بالغزال لكثرة جلوسه في سوق الغزّالين إلى أبي عبد الله مولى قطن الهلالي، ينظر ترجمته: معجم الادباء، الحموي(٦٢٦هـ)، وفيات الاعيان،٦/٧، سير اعلام النبلاء، الذهبي،٦/١٧٥.وانظرالى الزمخشري كيف يأخذ وينتقص من جميع المعتزلة من مؤسسهم وهو واصل بن عطاء الى الجبائيين، وجميع المتكلمين كما يقول فيما بعد.

(٣١) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، المتكلم الزاهد المشهور، مولى بني عقيل، ثم آل عرادة بن يربوع بن مالك. وكان عمرو شيخ المعتزلة في وقته، وكان كبيرهم، واولهم (١٤٤هـ)، ينظر ترجمته: وفيات الاعيان،٣/٤٦٠، سير اعلام النبلاء،٦/٢٥٩.

(٣٢) إبراهيم بن سيار أبو إسحاق النظام (٢٣١هـ)، ورد بغداد، وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وهو شيخ المعتزلة، والجاحظ (٢٥٥هـ)، وله في ذلك تصانيف عدة، وكان أيضا متأدبا، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين، ينظر ترجمته: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي(٤٦٣هـ)،٦/٦٢٣، سيرة اعلام النبلاء، الذهبي(٧٤٨هـ)،٨/٥٢٩.

(٣٣) أبو الهذيل العلاف محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي(٢٣٥هـ)، المعروف المتكلم؛ كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس، ومن المعتزلة فرقة ينسبون إليه يعرفونه بالهذيلية ينظر ترجمته: وفيات الاعيان،٢٦٥/٤، سير اعلام النبلاء، الذهبي،٥٤٢/١٠، الوافي بالوفيات، الصفدي، (٧٦٤هـ)،١٠٧/٥.

(٣٤) الشيخان (أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم): والأول، هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام آبن خالد بن جمران بن أبان، المعروف بالجبائي(٣٠٣هـ)، أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماما في علم الكلام. ينظر ترجمته: وفيات الاعيان، ابن خلكان،٢٦٧/٤، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، الذهبي،٧٠/٧.واما الثاني: ابو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي(٣٢١هـ)، المتكلم المشهور العالم ابن العالم؛ كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكانا أيضا أصحاب فرقة الجبائية الاعتزالية. ينظر ترجمته: وفيات الاعيان،١٨٣/٣، سير اعلام النبلاء،٦٣/١٥

(٣٥) الكشاف،١١٥/٢.

(٣٦) سنعرض لذلك في الصفحات القادمة.

(٣٧) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٣٨) المصدر السابق،١١٦/٢.

(٣٩) المصدر السابق،١١٧/٢.

(٤٠) جاء (حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن إسماعيل قال: سمعت قيس بن أبي حازم يحدث، عن جرير قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال: " إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون القمر، لا تضامون في رؤيته)، ينظر: مسند بن حنبل، حديث(١٩١٩٠)،٥٢٦/٣١، وكذلك صحيح البخاري، حديث(٥٥٤)،١١٥/١.

(٤١) الكشاف،١١٧/٢.

(٤٢) ينظر: نداء الحقيقة، مارتن هيدغر، ص٢١١.

(*) عبارة بلكفة من عبارة(بلا كيف)،وذلك ان اهل السنة والجماعة يقولون نثبت ( استوى الله على العرش ولكن بلا كيف)،والزمخشري يرمز لهم كثيرا بهذه العبارة، ولكن بأسلوب الكتاب الكبار.

(٤٣) الكشاف،١٠٥/٤.

(٤٤) ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي، ايجناس جولدتسهير، ص١٣٣.

(٤٥) الحقيقة والمنهج، ص٥٢٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص٤٩١.

(٤٧) ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، ص٢٨.

(٤٨) اريد بالـ (Dogmatism)، هنا مجرد الميل، الذي يبديه المرء نحو اعتقاداته سواء عن قصد او غير قصد، وهذا مجاله واسع، الا اننا لا حظنا في حوار الزمخشري، ميلا واضحا نحو اتجاهه الفكري

حتى ولو كان هذا الميل إيجابيا فالرغبة تبقى، واللاوعي فعال من غير وعي. ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ص٢٩٧.

(٤٩) الكشاف،٧٩/٤.

(٥٠) المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(٥١) أبو حيان التوحيدي اديب الفلاسفة وفيلسوف الادباء، زكريا إبراهيم، ص١٦١.

(٥٢) الكشاف،٢٢٩/١.

(٥٣) رسالة الحياة ((ضمن ثلاث رسائل لابي حيان التوحيدي))، جمعها وتحقيقها، الدكتور إبراهيم الكيلاني، ص٦٢.

(٥٤) همع الهوامع، السيوطي،٣٦٥/٢.

(٥٥) ينظر: شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش،٣٨/٥.

(٥٦) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور،٩٢/٩.

(٥٧) ينظر: الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري،فاضل صالح السامرائي، ص٢٤٥.

(٥٨) ينظر: نظرية الادب، تيري ايغلتون، ص١١٤.

(٥٩) لم يتردد الزمخشري –كغيره من بعض المعتزلة–في سبيل تأويلاته من مخالفة القواعد النحوية، والدلالية لبعض الالفاظ والحرف، ينظر: تفسيره لقوله {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ{٢٢} إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ{٢٣} القيامة، وقوله {أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (التوبة ٧١)

(٦٠) ينظر: الحقيقة والمنهج، ص٥٧٦.

## المصادر والمراجع

❖ القران الكريم

- أبو حيان التوحيدي (بعد ٤٠٠ هـ) أديب الفلاسفة وفيلسوف الادباء، زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر
- أسس الفكر الفلسفي المعاصر –مجاوزة الميتافيزيقا–، عبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر، ط١ ،١٩٩١.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، ط٩ ،٢٠١٢ م.
- انشاد المنادي، مارتن هيدغر، تلخيص وترجمة–بسام حجار، المركز الثقافي العربي، ط١ ،١٩٩٤.

- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣ م
- تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٧ هـ
- التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ) الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، ط٦ ،١٩٩٥.
- ثلاث رسائل لابي حيان التوحيدي(بعد٤٠٠هـ)، عني بنشرها وتحقيقها، الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق،١٩٥١.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط٢ ،٢٠٠٨ م
- الحقيقة والمنهج، الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، ت-حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار اويا، ط١ ،٢٠٠٧.
- الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، فاضل صالح السامرائي، دار النذير،١٩٧٠م
- دلائل الاعجاز، عبد القاهر الجرجاني(٤٧٤هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٥ ،٢٠٠٤.
- رحلات داخل الفلسفة الغربية، جورج زيناني، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط١ ،١٩٩٣.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي (٧٤٨هـ)، دار الحديث-القاهرة،٢٠٠٦ م.
- شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش (٦٤٣هـ)، تقديم: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٢ هـ -٢٠٠١ م
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (٢٥٦ هـ)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ
- الصناعتين، أبو هلال العسكري (بعد ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان،١٤١٩هـ.

- طبقات المفسرين للداوودي (٩٤٥هـ)، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية –بيروت، ط١ ،١٩٨٣ م.
- ظواهرية الادراك، موريس مورلوبونتي، ت–فؤاد شاهين، معهد الانماء العربي.
- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري ،تحقيق، عماد زكي البارودي، دار التوفيقية للتراث.
- الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط١ ،٢٠٠٥.
- كتاب الحيوان، أبو عثمان الجاحظ (٢٥٥هـ) دار الكتب العلمية –بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- كتابات أساسية، مارتن هيدغر، ت–إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، مصر، ط١ ،٢٠٠٣.
- الكشاف (عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل)، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، (د–ط)،٢٠٠٨.
- لاكان والعودة الى فرويد، مالكولم بويى، ضمن كتاب جاك لاكان والتحليل النفسي، اعداد وترجمة، عبد المقصود عبد الكريم، المشروع القومي للترجمة، مصر،١٩٩٩.
- لسان العرب، جمال الدين ابن منظور الأنصاري(٧١١هـ)، دار صادر، بيروت–لبنان، ط٣ ،١٤١٤ هـ.
- مذاهب التفسير الإسلامي، ايجناس جولد تسهير، ت–عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة،٢٠١٣ م
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١ ،١٤٢١ هـ –٢٠٠١ م
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ياقوت الحموي (٦٢٦هـ) إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، ط١، ١٤١٤ هـ –١٩٩٣ م.
- المفردات، الراغب الاصفهاني (في حدود ٤٢٥ هـ)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، ط١ ،٢٠٠٩ م.
- الملل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني (٥٤٨ هـ)، قدمه وعلق عليه: صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال، بيروت–لبنان، ط١ ،١٩٩٨ م.

- موسوعة لالاند الفلسفية، اندريه لالاند، ت–خليل احمد خليل، دار عويدات للنشر والطبع، بيروت–لبنان،٢٠٠٨.
- نداء الحقيقة، مارتن هيدغر، ت–عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة،١٩٧٧ م.
- نظرية الادب، تيري ايغلتون، ت–ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق،١٩٩٥ م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر.
- الوافي بالوفيات، الصفدي (٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى دار إحياء التراث، بيروت–لبنان، ٢٠٠٠م.
- وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، ابن خلكان البرمكي الإربلي (٦٨١هـ) تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت–لبنان.